18e ANNÉE (2e SÉRIE). — N° 42 — 15 OCTOBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

LXXIII

LE CATÉCHISME *(Suite)*

VI. *L'éducation chrétienne donnée au catéchisme*

SOMMAIRE. — § I. FORMATION DE L'INTELLIGENCE. — N° I. PROGRAMME. Il doit comprendre : les vérités de nécessité de moyen ; — les vérités de nécessité de précepte ; — et quelques vérités de conseil. — Il faut étudier : I. *Le Catéchisme :* — Catéchismes : — du Concile de Trente ; — du B. Canisius ; — de Bellarmin : — occasion et caractères de chacun d'eux ; — diocésains ; — pensée du Saint-Siège relative à ces derniers ; — défauts qu'on trouve dans plusieurs d'entre eux ; — catéchisme universel demandé au Concile du Vatican. — Il faut en apprendre le texte mot à mot ; — rares dispenses. — Pensée de Benoît XIV sur l'étude des formules de prières ; — moyens à employer pour les graver dans l'esprit des enfants. — II. *L'Histoire sainte et l'Histoire de l'Eglise.* — Nécessité d'apprendre l'Histoire sainte, — la vie raisonnée et enchaînée de Notre-Seigneur ; — les faits importants de l'Histoire de l'Eglise. — III. *Le Psautier* — La lecture du latin est nécessaire pour que les jeunes gens prennent goût aux offices et apprennent le chant. — Moyens pratiques de réaliser ce programme chargé. — N° II. MÉTHODE DE L'ENSEIGNEMENT. — Elle exige : 1° la *clarté* dans l'exposition, que l'on obtient en suivant un ordre logique, — et en employant des termes simples ; — 2° l'*exactitude* de la doctrine, qui proscrit : — les à-peu près, — les amoindrissements, — les exagérations dans les préceptes et dans les faits ; — 3° la *sobriété* de l'enseignement, qui repousse les questions : — ardues, — controversées, — trop délicates ; — 4° l'*uniformité* dans la manière de procéder, qui fait revenir souvent sur les mêmes choses, — en employant les mêmes termes.

— Quel but nous proposons-nous en faisant le catéchisme ? Il est absolument nécessaire de le préciser afin d'y proportionner les moyens. Or, on peut répondre par un seul mot, mais qui renferme deux idées bien distinctes : Nous avons à faire l'*éducation chrétienne* de l'enfant, c'est-à-dire à former son *intelligence* et son *cœur* au point de vue de la révélation.

§ I. INSTRUCTION CHRÉTIENNE, OU FORMATION DE L'INTELLIGENCE

Toute instruction suppose un *programme* et une *méthode :* nous ne nous écarterons pas de cette division classique et nous parlerons du programme et de la méthode des catéchismes.

N° I. Programme des catéchismes

Nous le trouvons dans la synthèse des vérités à connaître. D'après l'enseignement de la théologie, les vérités à connaître se divisent en trois classes : les vérités de *nécessité de moyen*, les vérités de *nécessité de précepte*, et les *vérités de conseil*. Dans son encyclique *Etsi minime*, adressée aux évêques du monde entier, Benoît XIV revient deux fois sur ce sujet : « Non satis est, dit-il, ad cœlestem beatitudinem assequendam confusim et involute credere a Deo revelata et ab Ecclesia catholica proposita mysteria, sed hanc cœlestem doctrinam divinitus traditam, et quæ ex auditu concipitur, doctoris legitimi ac fidelis ministerio ita esse accipiendam, ut singillatim illius capita explicentur et eorum aliqua *necessitate medii*, aliqua vero *necessitate præcepti* fidelibus ad credendum proponantur [1]. » Dans un autre passage il déclare que l'absolution donnée à celui qui ignore les choses nécessaires de *nécessité de moyen* est *invalide*, et que celui qui ignore les choses nécessaires de *nécessité de précepte* ne peut la recevoir qu'après avoir reconnu, confessé et détesté son ignorance et promis de s'en corriger.

Assez restreint est le nombre des vérités de nécessité de moyen ; plus nombreuses, mais non uniformes pour tous, sont les vérités de nécessité de précepte ; enfin, parmi le nombre presque incalculable des autres vérités, qui ne sont ni de

[1] Benoît XIV, *Etsi minime*, § 1 et 12.

précepte ni de moyen, il y a des choses qui sont bien utiles à connaître et qui sont réclamées par les exigences de la vie chrétienne. Voilà les principes généraux qui ont donné naissance aux divers formulaires connus sous le nom de *Catéchisme, Histoire sainte, Evangile, Histoire de l'Eglise, Psautier,* que nous allons successivement passer en revue.

I. Catéchisme. — On comprend sous ce nom un formulaire de doctrine, ordinairement par demandes et par réponses, pour l'enseignement de la doctrine chrétienne. Les principaux catéchismes sont le Catéchisme du Concile de Trente, celui du B. Canisius, celui de Bellarmin, et les divers catéchismes diocésains.

A. — Le Catéchisme du Concile de Trente a été composé par ordre des Pères du Concile, mais il ne put être achevé que trois ans après la clôture. Les théologiens les plus distingués se partagèrent le travail et il ne fut publié qu'en 1566, après une révision minutieuse. En le présentant au monde catholique, saint Pie V disait : « De notre propre mouvement, en qualité de pasteur de l'Eglise universelle, désirant, avec la grâce de Dieu, remplir tous nos devoirs avec toute la fidélité dont nous sommes capable, et mettre à exécution les décrets et ordonnances du Concile de Trente, nous avons fait composer par des théologiens choisis un catéchisme où fussent renfermées *toutes les vérités de la religion que les pasteurs doivent enseigner aux fidèles.* » Les évêques firent écho à la voix du Souverain-Pontife et recommandèrent ce catéchisme à leur clergé. Les conciles provinciaux, réunis en grand nombre dans les dernières années du xvi^e^ siècle, en imposèrent la lecture et l'étude. On cite en France les conciles de Melun, de Rouen, de Bordeaux, de Toulouse, etc., si bien que l'on a pu dire en toute vérité « que ce livre est le catéchisme même de l'Eglise et *qu'il mérite une confiance égale à celle qu'exigent les décrets de la foi* [1]. »

Le Catéchisme du Concile était adressé *ad parochos;* c'est donc plutôt un formulaire à l'usage des curés pour l'enseignement de la doctrine chrétienne aux petits et aux grands, qu'un catéchisme pour les enfants. Il est d'ailleurs d'un volume trop grand pour qu'ils puissent facilement l'apprendre.

B. — Le Catéchisme du bienheureux Canisius. Dans le bref de béatification du B. Canisius, en 1864, Pie IX dit de son catéchisme *qu'il a été composé avec tant d'exactitude, de clarté et de précision, qu'il n'en existe pas de plus propre à instruire et à confirmer les peuples dans la foi catholique.* Sa *Summa Doctrinæ christianæ* a donné naissance à quatre ouvrages différents : 1° le livre même, tel qu'il parut en 1554 et fut révisé en 1556 ; il forme un in-32 de plus de 400 pages et compta du vivant du Bienheureux plus de 400 éditions dans toutes les langues; — 2° le même, enrichi de toutes les autorités citées *in extenso,* par le P. Busée, en 1569; — 3° l'abrégé élémentaire de la *Summa,* à l'usage des enfants, extrait par le Bienheureux lui-même en 1556 ou 1560; — 4° la *Summula,* encore plus courte, rédigée par les Pères Jésuites, claire, élégante, parfaite, et qui était suivie dans tous les collèges de la Compagnie [1].

C. — Le Catéchisme de Bellarmin. Il fut publié en 1598. Par sa constitution *Pastoralis Romani Pontificis,* du 15 juillet 1598, Clément VIII : 1° *annonce* la publication d'un nouveau catéchisme de la doctrine chrétienne, composé d'après ses ordres par Robert Bellarmin, de la Compagnie de Jésus, et révisé soigneusement par la Congrégation de la Réforme ; — 2° *ordonne* que ce catéchisme soit seul suivi à Rome ; — 3° *exhorte* dans le Seigneur tous les évêques et les curés de l'univers entier à adopter et à suivre autant que possible ce livre dans l'enseignement de la doctrine chrétienne.

Au Concile de Rome, en 1725, Benoît XIII ajouta une sanction solennelle à ces dispositions, ordonnant qu'on eût à s'y conformer dans toute la province de Rome. En même temps, il faisait rédiger, pour les enfants qui se préparent plus immédiatement à la première communion, deux instructions dialoguées de 34 pages sur la confession et la communion, avec ordre aux curés de les suivre pour former les enfants.

Benoît XIV, dans la constitution *Etsi minime,* que nous avons déjà citée, a formellement conseillé le Catéchisme de Bellarmin à tous les évêques : « Marchant sur les traces de Clément VIII et de nos autres prédécesseurs, nous exhortons dans le Seigneur et nous recommandons que dans l'enseignement de la doctrine chrétienne on emploie le catéchisme composé par le cardinal Bellarmin... et publié par Clément VIII, dans le but, on ne peut plus salutaire, qu'à l'avenir tous observent la même méthode, tant pour enseigner que pour apprendre la doctrine chrétienne; car rien n'est plus désirable que cette uniformité, rien n'est plus propre et plus opportun pour éviter les erreurs qui pourraient se glisser dans la variété et la multiplicité des catéchismes. »

Dans la constitution *In apostolico agro,* du 14 juin 1761, Clément XIII exprime la même pensée et invoque les mêmes motifs.

Le Catéchisme de Bellarmin se compose, comme vous savez, de deux parties : le *Petit catéchisme,* puis son *Explication.* La première partie est intitulée : *Doctrine chrétienne courte pour pouvoir être apprise par cœur.* Elle ne renferme que 28 pages in-12, gros caractères, et 95 demandes, dont les réponses n'ont rien d'exagéré. Le tout est relatif aux onze chefs suivants : 1° du signe de la croix ; 2° du *Credo ;* 3° du *Pater* et de l'*Ave;*

[1] Mgr Donney, *Préface du Catéchisme du Concile.*

[1] Frassinetti, *Manuel pratique du jeune curé,* p. 171. Note du traducteur.

4o des Commandements de Dieu ; 5o des Commandements de l'Eglise et des conseils ; 6o des Sacrements ; 7o des Vertus théologales et cardinales ; 8o des Dons du Saint-Esprit ; 9o des Œuvres de miséricorde ; 10o des Péchés ; 11o des Quatre fins dernières et du Rosaire. C'est là le catéchisme à apprendre mot à mot, le livre des enfants.

La seconde partie est intitulée : *Explication plus détaillée de la doctrine chrétienne à l'usage de ceux qui enseignent les enfants et autres gens simples, mise en forme de dialogue.* C'est un volume in-12, de 234 pages de texte, renfermant 296 demandes, avec des réponses assez longues, quelquefois d'une page et même de deux. Assurément ces réponses seraient trop longues si les enfants étaient obligés de les apprendre par cœur ; mais c'est le livre du maître, qui renferme les développements que le catéchiste doit donner ; il a ainsi le double avantage d'établir une manière uniforme de faire les catéchismes et de fournir à l'enfant et à ses parents le texte précis des explications qu'on donnera ou qu'on a données. C'est peut-être moins agréable pour le catéchiste que les longues explications orales où il se laisse aller à l'improvisation, mais c'est assurément plus profitable pour les élèves.

— Suit-on encore à Rome le Catéchisme de Bellarmin ?

— Oui, mais avec quelques additions faites par ordre de Grégoire XVI. Par suite de besoins nouveaux, quelques endroits de l'Explication de Bellarmin étaient devenus insuffisants : aussi quelques catéchistes se permettaient d'y suppléer par des explications arbitraires, qui, sans offenser la saine doctrine, amenaient cependant la confusion. Pour obvier à ces inconvénients sans rien remanier au texte de Bellarmin, on ajouta des demandes et des réponses dans lesquelles on traitait toutes les questions utiles et on les intercala dans le texte de Bellarmin.

— Le Catéchisme de Bellarmin est-il suivi en France ?

— Avant la Révolution, on en fit plusieurs éditions, non pas pour servir de *manuel* aux enfants, mais comme livre de lecture à remettre entre les mains des fidèles pour servir de remède contre les hérésies. Le Concile de Bordeaux, en 1850, l'admit en principe, mais en se réservant d'en couper les demandes trop longues. J'ignore si quelque diocèse l'a adopté.

D. — Les Catéchismes diocésains. — On en a dit beaucoup de mal ; est-ce mérité ?

— Je dois à la vérité de dire que le *principe* même des catéchismes diocésains est mal vu du Saint-Siège. Assurément il ne les condamne pas d'une manière absolue ; mais tout en les *tolérant, il désire les voir disparaître.* C'est bien le sens du passage de la constitution *Etsi minime* de Benoît XIV, que nous avons cité plus haut, dans lequel le savant Pontife déclare que rien n'est plus désirable et plus salutaire que l'uniformité de méthode tant pour apprendre que pour enseigner la doctrine chrétienne. Dans son Encyclique du 14 juin 1761, Clément XIII va encore plus loin : il insiste pour que les évêques « mettent de côté ces catéchismes qu'a l'habitude de prôner l'amour de la nouveauté, afin d'ôter par là aux faibles une espèce de scandale qui naît de la diversité des méthodes dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, et afin que le caractère de la vérité catholique, l'universalité, l'antiquité et l'accord de la doctrine, brillent de plus en plus avec la certitude la plus évidente. »

Le Concile du Vatican a d'ailleurs fait écho à ces légitimes doléances en demandant la composition d'un petit Catéchisme universel pour toute l'Eglise. Jusqu'ici les circonstances n'ont pas encore permis de le publier. Quel bonheur pour les catéchistes, s'ils l'avaient bientôt entre les mains !

Outre ce péché originel, cette tare indélébile, on a reproché à nos catéchismes diocésains, du moins à certains d'entre eux : *a*) d'être trop longs ; — *b*) de former une sorte de compendium français de théologie dans lequel une méthode desséchante et sans onction a voulu entasser jusqu'aux moindres détails de la science théologique ; — *c*) de se partager en deux parties, le *Petit* et le *Grand Catéchisme,* au péril de jeter la confusion dans l'esprit des enfants ; — *d*) de n'être pas toujours exempts d'erreurs théologiques, qui se transmettent de générations en générations, dans la crainte d'une refonte qu'on juge nécessaire et qu'on n'ose pas entreprendre.

— Comme nous sommes acculés à la nécessité de garder nos catéchismes, quel est le meilleur parti à en tirer dans l'intérêt des enfants ?

— Il faut d'abord les faire apprendre de mémoire. C'est une tradition qui a sa valeur et qui est confirmée par la pratique de l'Eglise romaine : dans le catéchisme de Bellarmin qu'on y suit, il y a une partie que les enfants doivent apprendre mot à mot.

— Il en est qui craignent que le mot à mot du catéchisme ne laisse dans l'esprit de l'enfant que des phrases dont il cherche à retenir la consonance, sans se préoccuper du sens : ils voudraient une étude plus raisonnée.

— L'objection a sa valeur ; mais il est facile de remédier à cet inconvénient en exigeant une analyse logique des phrases, après qu'on en a expliqué les mots difficiles. D'autre part, ces réponses apprises par cœur et gravées profondément dans la mémoire servent de moyen pour garder le souvenir des explications données, comme les exemples de la Grammaire et de la Prosodie nous rappellent des règles dont la formule nous a échappé depuis longtemps. L'éducation moderne en supprimant le mot à mot commet une faute.

Vous exigerez donc le mot à mot, en prenant les précautions nécessaires pour en éviter les inconvénients que vous signaliez.

— Et pour les enfants dont la mémoire ingrate ne veut rien retenir ?

— Même pour ceux-là, n'accordez pas de dispense complète, à moins qu'il ne soit admis de tous qu'ils sont dans un état voisin de l'idiotisme. Il est toujours facile de les interroger sur les premières demandes, ou de leur procurer des catéchistes bénévoles qui leur viennent en aide.

Il est un point du catéchisme sur lequel on doit se montrer intransigeant : ce sont les formules de prières. Aujourd'hui, dans la plupart des écoles on ne dit plus de prières ; et dans beaucoup de familles, si l'on songe encore à demander à l'enfant s'il a fait sa prière, ce qui n'arrive pas toujours, on n'a pas le courage de la lui faire dire publiquement pour voir s'il la sait convenablement. Il en résulte que les enfants grandissent sans connaître les formules de prières, qu'ils les apprennent à la hâte au moment de la première communion, et qu'ils les oublient presque aussi vite après la première communion, parce qu'ils cessent bientôt de les dire.

— Et le moyen de remédier à ce mal que j'ai déjà constaté ?

— C'est de faire réciter publiquement les prières à chaque enfant en particulier, afin de se rendre compte de sa science à ce sujet. Quand on a la certitude que l'ensemble du catéchisme sait ses prières, on les fait réciter souvent d'un bout à l'autre par tous les enfants réunis, en veillant à ce que tous prononcent à haute voix toutes les paroles, d'une manière posée et distincte : ces récitations publiques sont d'un puissant secours pour aider la mémoire.

Ce point est si important que Benoît XIV, un des pontifes les plus savants qui aient illustré la Chaire de Saint Pierre, n'a pas cru déroger à sa dignité en y insistant à deux fois dans son encyclique *Etsi minime*. Au § 7, il recommande aux curés de chercher des collaborateurs de bonne volonté *qui audiant pueros et puellas Orationem Dominicam, Angelicam Salutationem, Symbolum Apostolorum aliaque id genus memoriter pronuntiantes*. Au § 18, après avoir expliqué les règles à suivre pour la rédaction des formules des actes des vertus théologales, il invite les évêques à les faire apprendre aux fidèles. Le moyen le plus sûr, à son avis, c'est de les faire réciter tous les dimanches à haute voix après la messe, les curés à genoux au pied de l'autel commençant et le peuple continuant. Il n'est pas douteux que l'usage du grand prône qu'on lit deux fois par an dans certains diocèses n'ait été inspiré par cette pensée.

II. Histoire sainte, Evangile et Histoire de l'Eglise. — Autrefois, l'Histoire sainte, l'Evangile et l'Histoire de l'Eglise faisaient partie des programmes scolaires de l'enseignement public ; on ne les retrouve plus que dans l'enseignement privé. C'est une lacune considérable qu'il faut à tout prix combler, quoiqu'il en coûte. Comment comprendre la religion chrétienne si l'on ignore l'histoire sainte ? Ce sont deux aspects d'un même fait, qui se compénètrent, s'enchaînent et s'expliquent mutuellement.

Il en est de même de la vie de Notre-Seigneur, qui est la base de la nouvelle révélation ; il est nécessaire que les enfants en aient une connaissance approfondie et raisonnée.

— L'étude des évangiles de chaque dimanche suffit-elle pour cette fin ?

— Ce n'est pas partout qu'on peut obtenir maintenant l'étude mot à mot des évangiles du dimanche. Même où l'on y arrive, on n'a par là de la vie de Notre-Seigneur qu'une connaissance imparfaite, qui ne peut faire aucun bien, parce que l'enfant ne voit pas l'enchaînement de ces faits et de ces paraboles isolés. Une petite étude d'ensemble est donc nécessaire dans un catéchisme.

III. Le Psautier. — Je me reporte à mon enfance et je vois encore le vieux psautier in-32, plus épais que haut, dont les deux cartons étaient reliés par des courroies de peau de truie en guise de fermoir. Ce n'était pas élégant ; mais pour 0 fr. 25, bénéfices du libraire compris, on avait un psautier où chacun apprenait à lire le latin. M. le curé assistait souvent à la lecture et encourageait les plus habiles, par des louanges et des bons points. C'est même pendant une de ces lectures, il m'en souvient, que fut décidé entre lui et notre instituteur, aussi instruit que chrétien, que l'on essaierait les études de latin qui devaient me conduire au sacerdoce. Les braves gens ! Que Dieu rende à leurs âmes le bien qu'ils m'ont fait !

Aujourd'hui, si je veux que mes enfants sachent lire le latin, c'est moi qui dois le leur apprendre. Il y a là, à mon avis, un devoir de première nécessité. Comment les jeunes gens s'intéresseront-ils aux offices de l'Eglise qui ne se célèbrent qu'en latin, s'ils ne savent pas le lire ? Et le chant ? C'en sera fini dans quelques années, si nous ne prenons la précaution de mettre les enfants à même de le suivre et de s'y former eux-mêmes en chantant avec les autres sur leurs livres latins.

— Votre programme est bien beau ; mais il a le tort d'être irréalisable, par suite du manque de temps : il nous faudrait pour le mettre complètement à exécution des heures et des heures encore, que nous n'avons pas.

— Avant de parler d'impossibilité, il faut déjà examiner jusqu'à quel point la nécessité s'en impose. Du moment où l'enseignement de toutes ces matières est reconnu nécessaire pour faire des chrétiens sérieux et pour maintenir le niveau moral dans la paroisse, on doit arriver à le donner coûte que coûte. Admettons que l'on réserve pour le catéchisme proprement dit le temps consacré ordinairement à l'instruction religieuse ; on pourra renvoyer à des séances de surérogation, qui auront lieu les jeudis et les dimanches, l'étude des points accessoires tels que la lecture du latin, le chant, l'histoire proprement dite, et l'encourager par des récompenses spéciales. C'est assurément un temps bien employé.

N° II. — Méthode pour l'enseignement religieux

Cette méthode exige : — 1° la *clarté* de l'exposition ; — 2° l'*exactitude* de la doctrine ; — 3° la *sobriété ;* — 4° l'*uniformité* de l'enseignement.

I. *Clarté de l'exposition.* Quiconque parle doit assurément prendre les moyens de se faire comprendre ; de là la nécessité de la clarté dans l'exposition, surtout quand il s'agit de questions ardues comme celles de la théologie, et d'un auditoire aussi versatile que celui composé uniquement d'enfants.

On obtient la clarté en suivant un ordre logique dans les matières.

— Je conçois parfaitement que les enfants ne retireront aucun profit d'un catéchisme où l'on explique sans suite un chapitre par ci, un chapitre par là ; mais quel autre ordre peut-on adopter que celui des chapitres ?

— Il en est qui se trouvent bien de procéder par *traités,* comme on fait en théologie, sauf à faire rentrer dans le traité toutes les demandes du catéchisme, quelquefois dans un ordre différent, et à y ajouter quelques courts développements pour montrer l'enchaînement de la doctrine. Cette manière ne me déplaît pas, parce qu'elle a l'avantage de montrer aux enfants les vérités sous une autre face et de les forcer à réfléchir.

L'emploi de termes simples, de comparaisons prises dans la vie commune, aide beaucoup pour ouvrir l'intelligence parfois rétive de certains enfants.

II. *L'exactitude de la doctrine.* Nous la devons à la doctrine elle-même, qui est la vérité révélée ; nous la devons à la conscience de l'enfant, que nous sommes obligés de former ; nous la devons au respect de nous-mêmes. Donc, dans nos catéchismes, pour sauvegarder l'exactitude :

1° *Pas d'à-peu près.* Il faut prendre à la lettre la recommandation de Notre-Seigneur : *Est, est ; Non, non...* Il vaut mieux se taire, si on n'est pas sûr.

2° *Pas d'amoindrissement* dans la vérité. Quand il s'agit de réformer, on peut et même on doit tenir compte de la bonne foi et taire la vérité quand on n'espère qu'un mauvais résultat de sa manifestation. Autre est la marche à suivre quand il s'agit de former la conscience. Pour le cas, comme pour un bâtiment neuf, on doit suivre une ligne inflexiblement droite et dire la vérité dans toute sa simplicité, advienne que pourra.

3° *Pas d'exagération* ni dans les *préceptes* ni dans les *faits.* Il en est qui pour inspirer plus d'horreur aux enfants pour certaines fautes légères, les proscrivent avec un luxe de paroles et de menaces qui nécessairement font penser à des fautes graves. Or, la faute est en réalité ce que la perçoit la conscience : grave où elle la croit grave, et légère où elle la juge légère. Par conséquent si l'enfant, ne tenant aucun compte de la défense, ce qui arrivera souvent, se décide à commettre la faute, il chargera sa conscience d'un péché mortel. Mais de quel droit aggravez-vous ainsi, et souvent en pure perte, la loi évangélique ? Ne soyons pas plus exigeants que le bon Dieu !

Vous éviterez donc de laisser penser aux enfants, par exemple, que toute omission de leurs prières, le matin ou le soir, est un péché mortel ; que toute faute contre la chasteté est grave, en donnant un faux sens à l'axiome *non datur parvitas materiæ in luxuria,* etc.

C'est un malheur aussi que d'exagérer dans le récit des faits surnaturels. Outre le mensonge, on donne prise à la critique et même on expose les enfants à perdre la foi. Plus tard, ils réfléchiront aux récits qu'on leur aura fait, et quand ils en auront surpris le faible, confondant la révélation doctrinale avec les preuves boiteuses qu'on avait employées pour l'étayer, ils envelopperont le tout d'un commun mépris. A qui la faute ?

III. *La sobriété de l'enseignement.* Il s'agit de faire des chrétiens instruits et capables de suivre l'explication de la doctrine donnée du haut de la chaire, et non des théologiens à même de discuter selon les formes de la dialectique. Nous en trouvons la preuve dans la précaution prise par le Saint-Siège de déterminer assez brièvement les matières de l'enseignement, sans permettre au catéchiste d'ajouter à sa guise.

Nous devons donc éviter, pour entrer dans l'esprit de l'Eglise :

1° *Les questions ardues,* qui ne touchent pas à la pratique ; Clément XIII le recommande expressément : « Cum non possit vulgus in montem ascendere in quem gloria Domini descendit, et transcendens terminos ad videndum peribit, termini fingendi sunt populo ab ejus doctoribus per circuitum, *ut ultra ea quæ sunt ad salutem necessaria, aut summopere utilia, sermo non divagetur,* et fideles apostolico dicto pareant, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem [1]. »

2° *Les questions controversées.* — Ne faut-il pas mettre les enfants à même de répondre aux objections qu'ils entendront ?

— S'il s'agit de controverses entre catholiques, il ne faut pas en parler. « Nec per invia ducendæ sunt oves ad pascua, dit encore Clément XIII, nec singularia quædam etiam catholicorum doctorum placita iis sunt proponenda, sed illa certissima catholicæ veritatis nota tradenda est, doctrinæ universitas, antiquitas et consensio. »

Pour les objections faites par les impies et que les enfants n'entendront ou ne comprendront que plus tard, il vaut mieux ne pas les soulever, dans la crainte que, oubliant la réponse, ils ne conservent le souvenir que de la difficulté.

Enfin il est des objections courantes, qui frappent les oreilles à chaque pas ; il y a nécessité pour les catéchistes de les aborder et d'y opposer

[1] Const. *In dominico agro,* § *Ab his.*

une réponse lumineuse, qui frappe l'intelligence de l'enfant et se grave dans sa mémoire.

3° *Les questions délicates*, jusqu'à un certain point de vue. Sans doute, on ne doit pas dans un catéchisme expliquer le mal de manière à l'apprendre à ceux qui ne le connaissent pas ; mais encore faut-il mettre l'enfant à même de distinguer ce qui est péché contre la chasteté de ce qui est tentation. Trop dire est dangereux, moins cependant de nos jours qu'autrefois ; mais ne rien dire permet souvent à l'enfant de se fausser la conscience, soit en regardant comme grave ce qui ne l'est pas, soit en considérant comme bagatelle ce qui est grave. Il n'y aurait, me semble-t-il, rien à blâmer dans la conduite du prêtre qui dirait que les regards indécents sur soi, par exemple, sont *permis* quand il y a nécessité, *dangereux* quand il y a curiosité, *coupables* quand il y a passion; que la pensée d'un objet mauvais ne constitue pas, même volontairement entretenue, la pensée mauvaise qui est péché mortel, bien qu'elle soit dangereuse, mais qu'il faut la représentation d'une action mauvaise avec complaisance comme si on la faisait soi-même, etc.

IV. *L'uniformité dans la manière de procéder*. Voulez-vous que vos enfants gardent le souvenir de vos leçons ? Veillez à les leur répéter souvent, en employant les mêmes termes. C'est peut-être monotone pour vous, mais c'est nécessaire pour l'enfant. La leçon du catéchisme qui sera la mieux sue, c'est celle sur laquelle vous serez revenu cent fois. Aussi est-il sage de passer assez rapidement la première fois sur les explications, d'y revenir à bref délai, en appuyant toujours sur les points importants, et de n'aborder les détails que quand les grands principes seront bien possédés.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Je voudrais bien avoir un résumé substantiel de la doctrine de l'Eglise sur les révélations privées. L'Eglise, dit-on, ne prononce sur elles que des jugements négatifs, à savoir qu'elles ne renferment rien de contraire à la foi ni aux mœurs. Il me semble que les Evêques et le Pape vont plus loin, et qu'ils prononcent des jugements sur la réalité des faits, v. g. des apparitions... « Nous jugeons que la sainte Vierge apparut réellement à la Salette, à Lourdes, à Pontmain », disent les évêques de Tarbes, Grenoble, et le Pape a confirmé au moins deux de ces mandements épiscopaux... Quelle autorité ont ces jugements ? Le P. Clément, dominicain d'Angers, professeur à la faculté de théologie à l'Université, nous a dit dans son cours sur la foi, si j'ai bonne mémoire, que le jugement épiscopal sur Lourdes obligeait en conscience *sub gravi*, surtout après l'approbation du Pape. Cela est-il vrai, et ces jugements rentrent-ils dans l'exercice du magistère infaillible ?

2° J'ai lu par ailleurs, au sujet des apparitions de la sainte Vierge, une discussion sur leur subjectivité et leur objectivité. Est-ce bien toujours la sainte Vierge, corps et âme, qui se montre, qui parle ? Quand l'Enfant Jésus se montre aux saints, est-ce bien Notre-Seigneur Jésus-Christ, divinité, corps et âme ? Il semble que non, car sous le rapport du corps Notre-Seigneur Jésus-Christ est au ciel en la forme d'homme parfait et non de petit enfant ! Il me semble que ces questions ont quelque actualité après les apparitions vraies ou fausses de la Vendée, de Tilly, etc.

R. — Ad I. Il faut distinguer les révélations privées considérées au point de vue doctrinal et les faits qui se rattachent à ces révélations.

Dans l'examen des doctrines, l'Eglise ne s'occupe que de la conformité avec la doctrine de la foi catholique. L'approbation donnée à ces révélations privées, celles de Marie d'Agréda, par exemple, ne fait que garantir l'absence d'erreur contre la foi.

Quant aux faits considérés comme tels, ou bien l'Eglise ne s'en occupe pas, les abandonnant ainsi à la critique humaine, ou elle s'en occupe pour contrôler la vérité historique. Dans le premier cas, l'approbation donnée pour la doctrine ne garantit rien au sujet de l'exactitude des faits. Dans le second cas, la question de fait est l'objet d'un jugement spécial rendu avec autorité et sur preuves concluantes. Mais ce jugement n'appartient pas ordinairement au domaine du magistère ecclésiastique et conséquemment ne jouit pas du privilège de l'infaillibilité.

Mais, de ce que la certitude d'un pareil jugement n'est pas garantie par le privilège de l'infaillibilité, il ne s'ensuit aucunement ni 1° qu'elle ne soit pas entourée de garanties telles qu'elle s'impose à l'assentiment, et par la force des preuves, et par la force de l'autorité qui a porté le jugement ; ni 2° qu'il soit permis de suspecter ou de rejeter l'existence des faits qui sont l'objet de ce jugement : car on doit respecter la valeur des preuves elles-mêmes, le jugement porté sur ces preuves par des hommes humainement dignes de confiance, et enfin l'autorité surnaturelle de l'Eglise qui est intervenue pour prononcer le jugement.

Nous avons dit que ce jugement n'appartient pas ordinairement au magistère ecclésiastique. Il en relèverait si quelque point de doctrine était intimement lié à la question de fait. Ce serait alors ce qu'on appelle un fait dogmatique, sur lequel le Souverain Pontife jouit du privilège de l'infaillibilité, et sur lequel l'évêque pourrait intervenir à titre de docteur et de gardien de la doctrine. Sans être infaillible, ce jugement de l'évêque a une véritable autorité doctrinale qui s'ajoute à son autorité de juge des choses religieuses. Pour que le jugement fût infaillible, il faudrait qu'il fût prononcé par le Pape en personne comme Docteur suprême, ou par un concile œcuménique.

Appliquons ces données aux apparitions de la Salette.

Dans l'affaire de la Salette, il y a le fait mira-

culeux de l'apparition de la sainte Vierge aux deux enfants ; il y a ensuite les messages dont la sainte Vierge les a chargés. Ces messages renferment des appréciations de faits présents, des annonces pour l'avenir, des avertissements et des exhortations.

Le fait des apparitions a été étudié dans son ensemble et dans toutes ses parties. C'est ce fait qui a été déclaré vrai par la sentence de l'évêque de Grenoble et accepté comme tel par le Saint-Siège, qui a autorisé le pèlerinage, concédé des indulgences, accordé la célébration de la fête. On ne pourrait sans irrévérence envers l'autorité ecclésiastique, ni sans témérité, nier ou mettre en doute le fait de la Salette dans sa réalité et dans chacune des circonstances importantes qui le constituent.

Il y a dans les messages confiés aux enfants des points concernant la doctrine, par exemple, la gravité des trois péchés reprochés au peuple chrétien : la profanation du dimanche, la violation de l'abstinence et le blasphème. Ces points de doctrine ont été certainement étudiés au point de vue du fait des apparitions. Car s'ils étaient contraires à la doctrine catholique, ils constitueraient une très forte preuve contre l'origine céleste des apparitions. Si donc le fait a été reconnu vrai et d'origine céleste, c'est qu'il n'y a rien dans ces paroles du message qui soit contraire à la doctrine catholique. Mais cette reconnaissance officielle et authentique du fait, n'est pas un jugement doctrinal sur les points de morale signalés par la sainte Vierge aux enfants de la Salette. Toutefois, comme la reconnaissance de la vérité du fait se lie intimement à la vérité des paroles du message, si le Pape, sortant de la réserve qu'il a observée tout en favorisant le pèlerinage, l'église et les œuvres de la Salette, voulait porter son jugement sur le fait de la Salette, il pourrait le faire de manière à nous assurer par définition infaillible que la doctrine qui ressort du message est conforme à la révélation divine. Il ne donnerait pas à cette révélation particulière la valeur de la révélation divine qui est la règle de la foi, mais il nous assurerait infailliblement qu'il n'y a rien dans cette révélation particulière qui soit contraire à la révélation divine, et que les avis formulés découlent de la révélation divine.

Les mêmes remarques sont à faire au sujet des apparitions de Lourdes et de Pontmain.

Ad II. Les apparitions seraient purement subjectives si elles se passaient uniquement à l'intérieur des sujets voyants : soit que l'image aperçue n'existe que dans l'imagination sensible ou dans les sens corporels intérieurs, soit qu'elle se produise dans les organes extérieurs, dans les yeux, les oreilles.

Elles peuvent être objectives de deux manières : ou bien sous forme d'images réelles existant dans l'air, avec ou sans matière solide, liquide ou gazeuse ; ou bien par la substance même des corps qui apparaissent.

La sainte Vierge et Notre-Seigneur apparaissent-ils en corps et en âme ? ou bien leurs apparitions ne sont-elles que des fantômes sans rien de réel à l'extérieur ? ou bien ne sont-ce que des images extérieures, réelles en tant que ce sont de vraies images matérielles, mais phantasmatiques en tant que ce ne sont pas les corps mêmes qu'elles représentent ?

On peut, sans aller contre la foi, ni contre aucune donnée certaine de la raison ou de l'expérience, admettre l'une ou l'autre de ces hypothèses.

On pourrait n'admettre que de pures représentations imaginaires, en expliquant par une illusion des sens toutes les apparences qui sembleraient exiger l'objectivité externe. De même que l'illusion se produit sur le sens de la vue, ainsi peut-elle se produire aussi sur le sens de l'ouïe et même sur celle du toucher, bien que ce dernier sens soit plus que tout autre réfractaire aux illusions.

Néanmoins il serait peu conforme à la manière générale dont Dieu agit dans la nature, qu'il fît apparaître comme réelles et objectives des représentations qui ne seraient que subjectives et fantastiques. Il répugne d'admettre qu'il tromperait ainsi les sens quand il lui est aussi facile de produire la réalité que l'illusion. Ceux d'ailleurs qu'il favorise de ces apparitions ont le sentiment d'une vision véritable, d'une audition réelle. Quand on les interroge, ils n'hésitent pas à affirmer qu'ils ont vu bien réellement, entendu véritablement, quelquefois touché physiquement de leurs mains. On ne concevrait pas que Dieu, s'il ne leur présentait que des fantômes sans aucune réalité extérieure, les laissât dans cette illusion ; Dieu est essentiellement l'ennemi de la fraude et de la déception. C'est par cette raison que saint Thomas, après saint Augustin, établit que la colombe qui apparut sur Notre-Seigneur au moment de son baptême n'était pas une colombe fantastique, mais une vraie colombe, et que les autres apparitions avaient une réalité objective. Il est donc plus naturel de penser que les apparitions divines ne sont pas de pures imaginations divinement produites par une action sur les sens intérieurs ou extérieurs, mais des réalités objectives.

Sont-ce de simples images réelles, ou la réalité même et la substance des personnes qui apparaissent, de la sainte Vierge ou de Notre-Seigneur ? Il est encore plus naturel de penser que c'est la réalité même, la substance, le corps et l'âme de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, dans des conditions sans doute supérieures aux lois de l'espace, du temps, du poids, à l'état actuel de nos corps mortels, mais tout à fait conformes à l'état des corps glorifiés. La raison principale est celle que nous avons déjà fait valoir en faveur de la réalité objective des apparitions. Ni Dieu, ni

Notre-Seigneur en tant qu'homme, ni la sainte Vierge, ni les saints ne veulent nous tromper. Quand Notre-Seigneur apparaît et qu'il parle comme étant véritablement en présence de celui qui le voit et l'entend, comment ne pas croire qu'il est vraiment présent par la réalité même de son humanité ? De même pour la sainte Vierge.

L'objection qu'on peut faire contre ce sentiment, c'est qu'on remarque parfois dans ces apparitions des choses qui ne conviennent pas à l'état dans lequel se trouve actuellement l'humanité de Notre-Seigneur ou celle de la sainte Vierge. Ainsi, dans l'apparition de la Salette, la sainte Vierge a commencé par pleurer ; dans d'autres apparitions elle semble accablée de douleur. Or la douleur et les larmes sont incompatibles avec les joies de la vision béatifique.

A cette objection il est facile de répondre que sans éprouver le sentiment de la douleur, la sainte Vierge peut bien en prendre l'apparence pour faire comprendre par cette attitude extérieure ce qu'elle exprime d'ailleurs par ses paroles. Paroles et attitude répondent ainsi à la nature des choses dont elle parle : elle pleure, parce que nos iniquités méritent d'être pleurées ; elle paraît affligée, parce que les châtiments que nous méritons sont capables d'exciter la pitié. C'est ainsi que Dieu nous est représenté comme cédant à un mouvement de colère quand il nous punit, parce que nos péchés sont de nature à provoquer la colère d'un souverain puissant et juste. Mais de même qu'en Dieu n'existe pas la colère, ainsi dans l'âme de la sainte Vierge ne règne pas la douleur. Toutefois il n'y a pas simulation et mensonge d'acte, parce que les iniquités et les châtiments dont elle parle méritent effectivement la douleur et les larmes de ceux qui peuvent s'affliger et pleurer.

On pourrait répondre d'une manière semblable au sujet de Notre-Seigneur paraissant sous les traits d'un enfant, ou bien dans les souffrances de sa passion. Les qualités de son corps ressuscité lui permettent de se donner la forme extérieure qu'il lui plaît. Or dans ses apparitions il peut vouloir nous rappeler l'un ou l'autre des mystères de sa vie, et en prendre pour cela les apparences. Pour nous rappeler les humiliations et les amabilités de son enfance, il apparaît sous les traits d'un enfant ; et ainsi des autres mystères.

Ces réponses nous paraissent déjà bien suffisantes. Mais on peut y ajouter quelque autre considération qui explique plus à fond les pleurs de la sainte Vierge et les états divers dans lesquels Notre-Seigneur a voulu apparaître. Pour rendre cette considération plus claire, nous prendrons notre point de départ dans un dogme de la foi, dans l'identité réelle entre le sacrifice de la Messe et celui de la Croix.

Notre-Seigneur est au ciel dans l'état glorieux ; il ne peut plus souffrir. Néanmoins sur l'autel il est mis dans l'état de victime immolée. Le sacrifice de la Messe est, en effet, la représentation du sacrifice du Calvaire, non pas une représentation purement commémorative, un rite qui rappellerait simplement le sacrifice de la Croix : ce serait une hérésie de le penser (Conc. Trid. sess. 22, de Euch. can. 3) ; non pas une représentation purement symbolique qui resterait dans la classe de la commémoraison pure et simple condamnée comme hérétique ; — mais une représentation par la réalité même du prêtre et de la victime immolée : c'est tout le sacrifice de la Croix rendu présent sur l'autel.

Comment l'expliquer, sinon par cette considération que dans le mystère eucharistique, le corps et le sang, l'immolation même de Notre-Seigneur ne sont pas moins mis au-dessus des conditions du temps qu'ils ne sont mis au-dessus des conditions de l'espace ? Ce qui était, ce qui se passait sur le Calvaire nous est rendu présent par un miracle incompréhensible. La diversité dans le mode extérieur de l'offrande ne change rien à la réalité des choses.

Si donc Notre-Seigneur se montrait alors attaché à la croix, ruisselant de sang, respirant péniblement, dévoré par la soif et mourant, il ne ferait que rendre sensible aux yeux de notre corps ce qui existe réellement sur l'autel chaque fois que le prêtre célèbre la messe.

Ce qui se produit invisiblement sur l'autel en vertu de l'institution divine du sacrifice eucharistique, peut se produire dans les apparitions de Notre-Seigneur pour toute autre circonstance de sa vie. Et ainsi par le miracle de ces apparitions nous pouvons être mis en présence non pas d'une simple image du Sauveur enfant, ou travaillant, ou prêchant, mais de la réalité même de sa sainte enfance, de son travail, de sa prédication.

De même pour la douleur et les pleurs de la sainte Vierge : si la douleur ne peut plus maintenant assombrir son âme, elle a, pendant sa vie, versé bien des larmes au sujet des iniquités humaines et des châtiments que la justice divine devait infliger aux hommes. Quand nous la voyons à la Salette triste et pleurante, ne pouvons-nous pas rapporter cette apparition aux larmes qu'elle a versées et à la douleur dont elle a été inondée pendant sa vie, quand elle pensait à nos péchés et aux châtiments qu'ils nous méritent ?

Cette considération nous permettrait de voir dans l'attitude de la sainte Vierge, non pas une simple vérité de signification comme dans la première réponse, mais une vérité réelle et substantielle. Nous la livrons à l'examen des théologiens.

Q. — Voudriez-vous m'expliquer le pourquoi d'une doctrine admise par tous les auteurs de théologie morale, mais qui semble en pratique presque révoltante ?

C'est à propos de la restitution pour cause de dommage injuste, et voici le cas tel qu'il est posé et résolu dans un ouvrage tout récent d'un théologien de marque (P. Bucceroni, *Casus Conscientiæ*, edit. altera, p. 4).

Blaise, *voulant causer du dommage à son ennemi Caius*, cherche à tuer son âne d'un coup de fusil. Mais *il manque l'âne* et c'est *la vache de son ami Titius* qu'il tue, contre son désir et toute prévision.

Il n'est tenu à payer ni l'âne qu'il n'a pas tué, c'est évident, ni la vache qu'il a tuée : tel est l'enseignement des théologiens ; et Titius ne peut exiger aucune indemnité de Blaise avant une décision judiciaire. C'est là une première difficulté. Mais voici plus fort : au cas où la vache tuée appartiendrait à Caius, Caius, à qui cependant Blaise voulait causer du tort, ne pourrait rien lui réclamer non plus. Blaise n'est en conscience tenu à rien envers personne. Pourquoi ? parce que le dommage voulu par lui (la mort de l'âne) n'a *pas été produit*, et que le dommage réellement produit (la perte de la vache) n'a *pas été voulu*. Et la vache tuée reste pour compte à son propriétaire !

Serait-il prudent de prêcher aux fidèles cette vérité ? J'en doute.

Mais outre cela, pourriez-vous me dire comment résoudre les difficultés suivantes ?

1° Voilà une action positive et volontaire (car bien que le résultat soit *præter* ou même *contra* voluntatem agentis, l'action en elle-même est tout ce qu'il y a de plus volontaire et de plus libre) qui cause du dommage à Titius : en vertu de quel droit est-il tenu de supporter patiemment ce dommage ? est-il obligé de l'inscrire aux « profits et pertes » comme si sa vache avait été tuée par la foudre tout simplement ? Et s'il n'y est pas tenu, à qui en demandera-t-il réparation, sinon à celui qui a posé volontairement l'acte dont le résultat lui a été nuisible ? Autrement son droit de propriété est gravement lésé, si bien qu'il pourrait de cette façon devenir plus pauvre que Job sans pouvoir en conscience rien réclamer à personne.

2° Supposons que cette vache appartienne à Caius. Evidemment la volonté de Blaise était de lui *causer du dommage ;* le choix de *tel* dommage (lui tuer son âne) est postérieur et subordonné à cette volonté générale, c'est un moyen d'arriver à la fin, qui est de « causer du dommage à son ennemi Caius. » Donc il tire son coup de fusil avec la volonté certaine de causer du tort à Caius, et parce que sa balle cause *tel* dommage et non pas *tel autre*, il peut s'en aller doublement heureux d'avoir satisfait sa vengeance et de ne pas avoir à délier sa bourse après qu'il aura reçu l'absolution ?

3° Puisque Blaise n'est pas en conscience tenu à restitution, Caius ou Titius, *qui savent cette doctrine*, peuvent-ils traduire cet innocent devant les tribunaux civils pour le faire condamner à des dommages-intérêts certainement injustes, puisqu'ils ne sont pas dus en conscience ? Ne se rendent-ils pas cause volontaire d'une injustice ?

4° Enfin, cette loi civile qui condamnerait Blaise à restituer et lui rendrait après la sentence du juge la restitution obligatoire en conscience, les théologiens l'admettent *propter bonum commune societatis*. Pourquoi donc ne tiennent-ils pas compte de cette raison au for interne ? Est-ce que la nature sociale de l'homme n'existe pas aussi bien devant sa conscience que devant les tribunaux civils ?

Je vous serais très reconnaissant de m'éclaircir ces doutes.

R. — Le cas de conscience proposé par le P. Bucceroni, et dont la solution fait naître des difficultés dans l'esprit de notre correspondant, présente trois aspects, auxquels se rapportent ces difficultés.

1. Blaise, voulant nuire à son ennemi Caius, tire un coup de fusil sur l'âne de celui-ci, dans l'intention de le tuer. Mais la balle, au lieu d'atteindre l'âne de Caius, va frapper la vache de Titius dont il ignorait la présence derrière une haie. C'est la vache de Titius qui est tuée.

Blaise est-il tenu à restituer, soit pour l'âne, soit pour la vache ?

Il n'est tenu à rien : ni à restituer pour l'âne, qui n'a aucun mal, ni pour la vache, qu'il a tuée involontairement. Car pour que l'action damnificative emporte l'obligation de restituer, il faut qu'elle soit vraiment damnificative, dans ce sens que le dommage s'ensuive effectivement. Ce qui ne se vérifie pas pour l'âne de Caius, qui n'a aucun mal. De plus il faut que le dommage qui s'ensuit soit causé volontairement. S'il n'était volontaire, il ne serait pas imputable. Or il n'y a pas de volontaire sans connaissance : *nihil volitum quin præcognitum*. Le dommage causé par Blaise à Titius, dont il a tué la vache, sans avoir prévu ni pu prévoir ce malheur, ne peut lui être imputé, parce qu'il n'est nullement volontaire, ni directement, ni indirectement.

Mais alors, dites-vous, voilà une action positive et volontaire qui cause du dommage et qui n'oblige à rien : ce qui est difficile à admettre.

Nous répondons, dans le sens de l'objection, qu'une action damnificative oblige à restituer, autant qu'elle est *positive et volontaire*. Or si l'action damnificative de Blaise est positive et volontaire en tant qu'elle est posée volontairement et par conséquent imputable à péché, elle n'est pas positive ou efficace vis à vis de l'âne, qu'elle n'a pas atteint, ni volontaire par rapport à la vache, dont Blaise ignorait la présence au bout de son fusil et que certainement il n'a pas voulu tuer.

Que s'ensuit-il ? Le propriétaire de la vache tuée ne peut rien réclamer à son ami Blaise, et doit supporter toute la perte. Il a été victime d'un accident, voilà tout. C'est à peu près comme si la foudre avait frappé la pauvre bête. Le droit de propriété n'est nullement atteint parce que Titius n'a recours contre personne pour se couvrir du dommage qu'il subit. Le droit de propriété n'est pas indépendant des causes secondes, cas fortuits, tempêtes, accidents de toutes sortes, qui ne sont imputables à aucune volonté humaine. Il est possible que l'on devienne plus pauvre que Job sans que l'on puisse rien réclamer à personne : il suffit pour cela que la cause qui vous dépouillerait de tout, n'ait pas les conditions requises pour obliger à la réparation.

2. Dans l'hypothèse où la vache tuée appartient au même Caius dont Blaise voulait tuer l'âne, la difficulté paraît plus grande. L'intention de Blaise est de nuire à Caius. Cette intention générale s'étend à tout dommage effectivement causé à Caius par celui qui agit en vertu de cette intention. Donc Blaise répond de la vache de Caius.

C'est cependant ce qu'il faut nier. Si Blaise avait voulu, sans détermination aucune, causer du dommage à Caius, étant donné qu'il avait une connaissance suffisante, au moins confuse,

des pertes qu'il pouvait lui infliger dans ses animaux, âne, vache et autres, il serait responsable et devrait restituer pour la vache tuée, parce qu'il aurait voulu la tuer, au moins d'une volonté implicite et confuse. Mais par là même qu'il veut causer un dommage déterminé, sans prévision possible d'un autre dommage qui suit de son action, il ne veut que le dommage qu'il poursuit par l'acte de sa volonté et la position de la cause. Il ne veut en aucune sorte d'une volonté active et imputable, et même il ne peut pas vouloir, le dommage accidentel, dont il n'a aucune connaissance et qu'il ne prévoit aucunement. Ce dommage n'est pas volontaire. Or il n'y a que le volontaire qui soit imputable. Donc Blaise n'est pas tenu à restitution. S'ensuit-il qu'après avoir reçu l'absolution de son péché il pourra s'en aller doublement heureux d'avoir satisfait sa vengeance et de n'avoir rien à débourser?

Nullement. Car s'il a bien reçu l'absolution, il s'en ira doublement contrit, pour avoir cédé à une tentation de basse vengeance, et pour avoir nui à un homme auquel la charité lui défendait de vouloir ni de faire aucun mal. Quant à la satisfaction de n'avoir rien à payer, elle pourrait être tempérée encore, suivant les circonstances, par le remords de sa conscience et au besoin par l'exhortation du confesseur qui l'amèneraient à indemniser de quelque manière celui qui a souffert de sa mauvaise action.

3. Blaise n'est pas tenu de restituer en conscience, c'est ce qui vient d'être dit, et cela s'entend *ante sententiam judicis ; post sententiam*, il y aura obligation. Tous l'accordent, sur quoi notre correspondant pose encore deux interrogations.

a) Blaise n'étant pas tenu en conscience de restituer, Caius et Titius, bien instruits sur ce point, peuvent-ils sans injustice le traduire devant les tribunaux pour le faire condamner à payer des dommages-intérêts *certainement injustes, puisqu'ils ne sont pas dus en conscience?*

Nous répondons que ces dommages-intérêts, qui ne sont pas dus en conscience *ante sententiam judicis*, ne sont pas injustes et doivent être payés en conscience *post sententiam judicis*. La raison en est que la loi dont le juge fait l'application par la sentence qui oblige le damnificateur à ces dommages-intérêts, ne suppose pas en celui-ci une faute théologique qui l'oblige en conscience, mais seulement une faute juridique ou un défaut de la vigilance requise à l'effet d'éviter le dommage d'autrui. En d'autres termes, elle repose sur le motif de bien public. De même qu'il importe que chacun puisse se prémunir contre la négligence d'autrui, en tant qu'elle peut lui être nuisible, il importe aussi bien qu'il puisse réclamer devant le juge des réparations pour les pertes qu'il a subies par suite de cette négligence.

La loi des dommages-intérêts est donc juste ; et par la sentence du juge qui en fait l'application, elle acquiert force obligatoire pour la partie condamnée, même au for de la conscience.

De là, si la partie lésée peut exiger et recevoir en conscience les dommages-intérêts qui lui sont attribués par le juge, elle peut sans injustice recourir à cette sentence. Donc Caius et Titius peuvent, sans être injustes, traduire Blaise devant le tribunal.

b) Si la loi civile, *post sententiam judicis*, oblige Blaise en conscience à faire la restitution imposée, et cela parce qu'elle est fondée sur un motif de bien public, pourquoi les théologiens ne font-ils pas valoir cette même raison de bien public, *ante sententiam judicis* et au for interne de la conscience?

C'est demander au fond pourquoi les théologiens ne font pas les lois ou n'étendent pas l'obligation des lois. Quand une loi oblige seulement *post sententiam judicis*, les théologiens ne peuvent pas faire qu'elle oblige *ante sententiam*. La raison de bien public, sur laquelle repose la loi, ne peut être appliquée efficacement à tel acte que par celui ou ceux à qui incombe la charge de procurer le bien public.

Si donc Blaise n'est pas tenu à restitution de droit naturel et *ante sententiam*, mais seulement en vertu de la loi civile dont l'application lui est faite par la sentence du juge, il ne saurait y être obligé *ante sententiam* par les théologiens, qui ne sont point chargés de lui faire application de la loi.

Dernière difficulté. Si la même raison du bien public et social ne vaut pas également au for de la conscience et au for externe, *est-ce donc que la nature sociale de l'homme n'existe pas aussi bien devant sa conscience que devant les tribunaux civils?*

C'est demander, ce nous semble, si les obligations sociales de l'homme n'ont pas autant de valeur devant sa conscience que devant les tribunaux civils. La solution de cette question se trouve en germe dans la distinction du droit naturel et du droit civil. La conscience dicte à l'homme les obligations sociales ou autres qui découlent du droit naturel et même du droit positif dont il a une connaissance suffisante. La loi civile peut ajouter aux obligations du droit naturel, surtout aux obligations sociales, précisément parce qu'elle a pour but de régir la société humaine en défendant ce qui est nuisible, en prescrivant ce qui est nécessaire ou utile à sa fin. Et ainsi, bien que l'homme soit également social et devant sa conscience et devant la loi, il peut trouver dans la loi positive des obligations que sa conscience ne lui imposerait pas de droit naturel et indépendamment du droit positif.

Q. — L'indulgence *in articulo mortis* est-elle applicable aux âmes du purgatoire?

R. — I. Il est absolument certain que rien dans la nature de l'indulgence *in articulo mortis* ne s'oppose à ce qu'elle soit appliquée aux âmes du purgatoire.

II. Il est aussi certain que cette application aux âmes du purgatoire dépend d'abord de la volonté du Souverain-Pontife qui accorderait la faculté de faire profiter les défunts de cette indulgence, et en second lieu de la volonté des fidèles qui l'abandonneraient.

III. Il est absolument certain enfin que, pour les fidèles qui ont fait le vœu héroïque de charité, l'indulgence *in articulo mortis*, non seulement *peut*, mais *doit* être appliquée aux défunts.

La doctrine contenue dans ce dernier numéro est enseignée en termes exprès par le P. Béringer dans l'édition allemande de son livre *Les Indulgences*, aux pages 294 et 295. La traduction française, en déclarant, à la p. 324, t. I, qu'on ne remplirait pas les conditions de l'acte héroïque en se réservant à soi-même les indulgences pour les vivants, déclare implicitement qu'on doit appliquer aussi aux défunts l'indulgence *in articulo mortis*, qui est une indulgence pour les vivants.

Y a-t-il d'autres cas où l'indulgence *in articulo mortis* puisse être appliquée aux défunts?

Le P. Béringer le nie en termes formels. « Cette indulgence est destinée et appliquée par le pape tout spécialement à la personne même du mourant, et celui-ci ne doit la gagner qu'au moment précis de sa mort, qui évidemment n'arrive qu'une fois. Quant à prétendre que le fidèle pourrait alors, en conséquence de ses différents titres à cette indulgence, la gagner une fois pour lui-même, et plusieurs autres fois pour les âmes du purgatoire, *c'est une assertion qui ne repose sur aucun fondement solide et qui se trouve réfutée par tout ce que nous avons dit jusqu'à présent.*

« Nous avions à peine écrit ce qui précède quand nous apprîmes de sources très autorisées que la sacrée Congrégation des Indulgences venait de se prononcer résolument dans le sens indiqué. La question avait été soulevée à propos du sommaire des indulgences accordées à la Confrérie du Saint-Rosaire. Comme ce sommaire ne contient pas moins de cinq indulgences plénières accordées pour l'heure de la mort aux membres de cette confrérie, on en concluait volontiers que les confrères mourants pouvaient gagner plusieurs fois l'indulgence plénière *in articulo mortis*.

« La sacrée Congrégation rappelle dans sa réponse la véritable notion de l'indulgence de la bonne mort. Par cette indulgence, dit-elle, le fidèle obtient à son heure dernière la rémission totale de toutes les peines temporelles dues à ses péchés. Or, il serait absurde de dire qu'une seule et même personne puisse obtenir plusieurs fois une pareille rémission.

« Que si l'on s'était imposé la pratique de plusieurs œuvres ou la récitation de plusieurs prières auxquelles est attachée cette grâce suprême, on n'avait rempli, à vrai dire, que différentes conditions pour s'assurer une seule et même indulgence; que l'indulgence elle-même *ne pouvait être cependant gagnée qu'une seule fois* (au moins en tant que plénière et d'une manière complète), *puisqu'elle n'est pas applicable aux âmes du purgatoire, mais qu'elle constitue dans l'intention des papes une faveur tout à fait personnelle qui doit revenir au fidèle lui-même à l'heure de sa mort* » (*l. c.*, p. 520 521).

Mgr Curé, dans une note ajoutée a sa traduction de l'ouvrage intitulé *Le Saint Rosaire de la très sainte Vierge*, du P. Thomas Esser [1], prétend que les indulgences *in articulo mortis*, tout comme les autres indulgences *pro vivis*, peuvent s'appliquer aux âmes du Purgatoire, *si les Souverains-Pontifes le permettent*, et il soutient qu'ils l'ont permis, non pas seulement pour ceux qui ont fait l'*acte héroïque*, mais encore pour tous ceux qui le veulent, quand, comme pour le Rosaire, ils ont déclaré que toutes les indulgences accordées par eux à une dévotion, sans exclure les indulgences *in articulo mortis*, étaient applicables aux âmes du Purgatoire.

Pour bien comprendre l'assertion de Mgr Curé, il est nécessaire de connaître la manière dont les Souverains-Pontifes accordent des indulgences à des sociétés pieuses, confréries, tiers ordres, communautés à vœux simples, ordres religieux proprement dits. Nous avons parcouru cinquante-huit sommaires de cette sorte, qu'on peut lire à la fin des *Rescripta authentica* de la sacrée Congrégation des Indulgences. On y retrouve d'abord un fond commun d'indulgences plénières. En particulier nous avons trouvé dans chaque sommaire au moins une indulgence plénière *in articulo mortis*, quelquefois deux, et même jusqu'à cinq, comme pour la confrérie du Saint-Rosaire.

Il y a aussi une certaine variété dans la manière dont les indulgences sont distribuées entre les vivants et les défunts. Dans quatre sommaires, il ne se rencontre aucune indulgence applicable aux morts; dans quinze, les unes sont pour les vivants, les autres sont pour les défunts, ou *applicables à volonté* aux âmes du purgatoire ; enfin il y a trente-neuf sommaires où toutes les indulgences sont déclarées applicables aux défunts. La rédaction de la clause varie quelque peu dans les termes, mais le sens est le même. Voici celle qu'on trouve dans le nouveau sommaire du tiers ordre de Saint-François : « Tertiariis, si malint, *omnibus et singulis* indulgentiis supra dictis, sive *plenariis*, sive *partialibus*, labes pœnasque defunctorum expiare liceat [2]. »

La formule la plus ordinaire est ainsi libellée : « *Omnes et singulæ* supra enunciatæ indulgentiæ animabus quoque in purgatorio detentis sunt applicabiles [3]. »

Laquelle des deux opinions est la vraie? Nous n'avons pas l'intention de prendre parti dans le débat ; mais sans nous prononcer d'une manière définitive, nous pouvons étudier la question au

[1] Ce volume fort intéressant se trouve à la librairie Delhomme et Briguet ; nous lui consacrerons prochainement un article de notre numéro bibliographique.
[2] *Rescripta*, p. 611.
[3] Ibid, p. 483.

point de vue de la critique scientifique, en réservant formellement l'autorité du Saint-Siège.

La première opinion a pour elle l'autorité du P. Béringer, ce qui n'est pas peu dire, et la décision de la sacrée Congrégation des Indulgences qu'il analyse dans le passage cité plus haut.

La seconde opinion, celle de Mgr Curé, a pour elle une approbation, au moins tacite, du Souverain-Pontife; elle nous semble plus conforme aux principes qui régissent la matière des indulgences; et elle peut, pensons-nous, se concilier avec la décision rapportée par le P. Béringer. Nons donnons un mot d'explication sur ces trois propositions.

a) L'opinion de Mgr Curé a reçu une sorte d'approbation tacite du Souverain-Pontife. L'*Univers* du 29 septembre 1895 a reproduit, en effet, une lettre écrite par le cardinal Rampolla à Mgr Curé où il est dit : *Je n'ai pas manqué d'appeler l'attention du Saint-Père sur la note de la page 540.* Or cette note est précisément celle où le traducteur exprime sa pensée sur le sujet qui nous occupe.

b) Elle nous semble plus conforme aux principes qui régissent la matière des indulgences. En effet, il est absolument certain : 1º que toute indulgence pour les vivants peut être appliquée aux morts, si le Souverain-Pontife le permet; 2º que l'indulgence *in articulo mortis* est une indulgence pour les vivants; et 3º croyons-nous, que le Souverain-Pontife a permis cette application, au moins dans les sommaires qui contiennent la clause : « *Omnes et singulæ* supra enunciatæ indulgentiæ animabus quoque in purgatorio detentis sunt applicabiles, » ou une autre analogue. Dans un indult, les mots doivent être pris dans leur sens naturel et complet. Or, quel sens autre que celui que nous donnons peut-on trouver dans cette tautologie *omnes et singulæ?* Si vous exceptez de la concession les indulgences *in articulo mortis*, vous n'aurez plus *omnes et singulas*. Il faut donc conclure que les Souverains-Pontifes, en accordant à certaines sociétés la faculté d'appliquer aux âmes du purgatoire toutes et chacune des indulgences de leur sommaire, n'ont pas voulu excepter l'indulgence *in articulo mortis*, sous peine d'avoir écrit un non-sens.

c) Enfin l'opinion de Mgr Curé peut se concilier avec le texte de la décision que donne le P. Béringer. L'indulgence *in articulo mortis*, y est-il dit, « n'est pas applicable aux âmes du purgatoire, mais elle constitue dans l'intention des papes une faveur personnelle, qui doit revenir au fidèle lui-même à l'heure de sa mort [1]. »

La première partie de la phrase n'a pas un sens absolu, puisque la sacrée Congrégation a déclaré que tous ceux qui avaient fait l'*acte héroïque*, non seulement *pouvaient*, mais *devaient* appliquer l'indulgence *in articulo mortis* aux âmes du purgatoire; c'est donc que rien en elle ne s'oppose à cette application.

Pour éviter une contradiction formelle entre deux décisions de la sacrée Congrégation des Indulgences, nous sommes obligés de donner le sens suivant aux paroles citées : dans l'intention des Souverains-Pontifes, la concession de l'indulgence *in articulo mortis* a pour but *premier* de favoriser *personnellement* les mourants ; on n'a pour s'en convaincre qu'à lire la bulle *Pia mater* de Benoît XIV et la formule de l'indulgence *in articulo mortis* du Rituel. Aussi devra-t-on regarder comme accordées uniquement pour les mourants, sans qu'il leur soit permis de s'en dessaisir, les indulgences *in articulo mortis* qui ne renferment aucune clause relative à l'abandon en faveur des défunts.

Mais quand il y aura une clause qui *obligera* ou *permettra* d'appliquer aux âmes du purgatoire *toutes* les indulgences accordées pour les vivants en certains cas, on devra y comprendre aussi l'indulgence *in articulo mortis*, s'il s'en trouve une, car c'est évidemment l'intention du Souverain-Pontife.

Cette clause, ou bien renferme une *nécessité* pour les individus, et alors ceux-ci sont *obligés* d'abandonner toutes leurs indulgences, comme cela a lieu pour ceux qui ont fait l'*acte héroïque* et qui ne peuvent pas réserver l'indulgence *in articulo mortis*, même celle obtenue par l'emploi de la formule du Rituel; ou bien elle comporte une *permission*, comme cela a lieu pour les trente-neuf sommaires où nous l'avons rencontrée, et alors chacun devient libre d'abandonner, parmi les diverses indulgences *in articulo mortis* auxquelles il peut avoir droit, celle-ci ou celle-là, en s'en réservant une, ou bien toutes sans aucune réserve.

La conséquence forcée de cette doctrine serait qu'on peut toujours se faire appliquer autant de fois qu'on a de titres l'indulgence *in articulo mortis*. Celui qui gardera pour lui seul toutes ces applications ne gagnera certainement l'indulgence qu'une fois; mais il sera plus sûr, en faisant les diverses œuvres, d'avoir satisfait aux conditions voulues. Quant à celui qui voudra faire profiter les âmes du purgatoire de cette indulgence, quand cela est permis, les diverses applications sont nécessaires pour acquérir l'indulgence qu'il doit abandonner.

Nous répétons encore une fois que nous nous en rapportons complètement au jugement de la sacrée Congrégation des Indulgences, à qui seule appartient de trancher la difficulté.

Q. — De tous côtés on me prédit que nos processions, tolérées jusqu'à présent, vont être supprimées. Que faire dans ce cas ?

Je ne sache pas qu'aucun évêque ait imposé ni même conseillé la résistance à ses curés. Mais des prêtres extrêmement recommandables nous en ont donné

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 521.

l'exemple. Je les imiterais bien volontiers ; un scrupule singulier m'arrête.

L'article 1er du Concordat est ainsi conçu :

« La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France. Son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique. »

Du second paragraphe de ce premier article le gouvernement français a tiré, par une interprétation abusive, tous ses fameux articles organiques. L'Eglise n'a pas cessé de protester contre une telle interprétation. Mais enfin quel est le sens naturel du paragraphe ?

Il ne signifie rien, ou bien il vise principalement les manifestations extérieures du culte, les processions. Il confère au gouvernement le droit de les réglementer et apparemment le droit de les interdire, dans tous les cas où lui, gouvernement, jugera que l'interdiction est le seul moyen de maintenir la tranquillité publique. Sans doute, il y a toujours un autre moyen de prévenir les troubles ; c'est de mettre sur pied la force armée ; mais personne n'eut osé parler de ce moyen à l'époque où le Concordat fut négocié.

Ainsi donc le droit du gouvernement paraît certain, en vertu d'une concession du Souverain-Pontife. Je suppose maintenant que le maire supprime les processions dans ma paroisse ; que, par l'organe du préfet, le gouvernement approuve et fasse sien l'arrêté du maire : est-ce que je ne violerai pas le Concordat si je sors quand même de mon église ? Le gouvernement, lui, le viole bien davantage, toutes les fois qu'il supprime le traitement d'un curé ; mais ceci n'est pas une raison. Le pape nous a défendu à nous simples particuliers de demander l'abrogation du Concordat. Je ferais plus que la demander ; j'abrogerais, de ma propre autorité, la moitié du premier article, c'est-à-dire la clause la plus importante aux yeux du gouvernement. Par conséquent je mériterai d'être censuré par mon évêque, d'être censuré par le pape. Ah mon Dieu !

Le raisonnement qui précède doit pécher par quelque endroit, puisque la conclusion est si étrange. Evidemment c'est un sophisme. Prière au cher *Ami* de vouloir bien indiquer le côté faible. Peut-être rendrait-il service à d'autres esprits pointus, s'il s'en trouve parmi ses lecteurs.

R. — L'article 1er du Concordat dans sa seconde partie concernant le culte, a pour objet spécial et unique de garantir, outre le *libre exercice* de la religion catholique mentionné dans la première partie, la *publicité* du culte. Ce qui est ajouté, savoir la clause « en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique », ne saurait être interprété de manière à nier le droit reconnu dans les mots qui précèdent. Les règlements de police que le gouvernement peut prendre ne doivent donc pas aboutir à interdire pratiquement la liberté du culte, formellement reconnue dans la clause principale. De plus, les seuls règlements que le gouvernement puisse édicter sur la matière sont ceux que réclame la nécessité : la clause est formelle. De là il résulte que tout règlement qui ne se baserait pas sur la nécessité serait nul de plein droit. Et si un subalterne représentant quant à cet effet le gouvernement fait un règlement qui ne soit pas vraiment nécessaire pour la tranquillité publique, l'acte du subalterne doit être corrigé par ses supérieurs, dût-on remonter jusqu'au chef de l'Etat.

Une remarque encore à joindre aux précédentes, c'est que le Saint-Siège n'accorde pas au pouvoir civil le droit de réglementer les actes publics du culte, mais seulement de faire les règlements de police qu'il jugera nécessaires pour assurer la tranquillité publique. Il ne lui appartient donc pas de régler que tel acte public du culte pourra ou non avoir lieu, mais de décréter en général et non pour ce qui concerne le culte catholique seulement, que la tranquillité publique exige que tel règlement de police soit observé par tous les citoyens. Les ministres du culte pourront alors voir de quelle manière ils pourront pratiquer les actes publics en se conformant aux règlements de police.

Le gouvernement peut-il aller jusqu'à interdire quelqu'un de ces actes, les processions par exemple, s'ils donnent lieu à des désordres, ou s'ils inspirent des craintes sérieuses et fondées ? Si ces désordres ou ces craintes procédaient des catholiques faisant acte de culte public, nul doute que le gouvernement ne puisse y pourvoir par acte de prévision en les interdisant. Il serait alors dans son rôle et accomplirait son devoir. Mais si les désordres procèdent ou doivent procéder de la malice de citoyens hostiles au culte catholique, le gouvernement n'a pas le droit de limiter la liberté des catholiques en leur interdisant les actes publics de leur culte, les processions par exemple. Ce serait transformer les victimes en coupables et les coupables en victimes. Les sévérités du gouvernement, ses interdictions et ses répressions, doivent tomber sur ceux qui menacent de violer la liberté et les droits des catholiques, dût-on prêter main-forte à ceux-ci pour leur permettre de jouir de cette liberté et de ces droits dont ils ne font aucun abus. Ce sont eux qui sont les perturbateurs de la paix publique : ce sont eux qu'un gouvernement juste doit réprimer. On ne saurait guère comprendre ou excuser le mot prêté, il n'y a pas très longtemps, à un ministre à la suite de désordres provoqués par quelques vauriens dans une église de Paris : « Si les désordres recommencent, nous fermerons l'église. » Fermer l'église eut été punir les innocents et donner gain de cause aux coupables. Le gouvernement a la mission et le devoir de maintenir l'ordre et de faire respecter les droits de chacun. Les catholiques ayant le droit d'exercer publiquement leur culte, le gouvernement doit leur assurer cet exercice public de leur culte contre toutes les tentatives et toutes les atteintes possibles. S'il ne peut le faire, c'est qu'il est au-dessous de sa tâche et que l'anarchie est plus forte que lui.

Si les passions antireligieuses sont plus fortes que le gouvernement et que celui-ci ne puisse pas répondre de l'ordre quand les catholiques useront de leur droit, il peut faire valoir devant l'autorité ecclésiastique son impuissance, et inviter poliment celle-ci à renoncer, si elle le juge bon, à l'exercice d'un droit qu'il ne peut plus protéger. L'autorité ecclésiastique jugera, dans sa prudence, ce que réclament les circonstances ; elle verra s'il vaut

mieux éviter aux perturbateurs l'occasion d'un coup de main, ou affronter le danger. Comme il s'agit d'un droit qui lui appartient, c'est à elle qu'il appartient d'en décider. Mais le danger causé par les passions hostiles ne crée au gouvernement aucun droit de priver les catholiques du libre exercice de leur culte.

A l'aide de ces données, il est facile de se rendre compte du véritable sens de l'article premier du Concordat et d'écarter les interprétations abusives.

La clause qui le termine ne confère pas au gouvernement le droit de réglementer les processions; il oblige seulement les catholiques à se conformer aux règlements de police que le gouvernement aura jugés nécessaires pour assurer la tranquillité publique. La différence paraît subtile à première vue et difficile à saisir. Elle n'en est pas moins fondée et importante. Autre chose est d'interdire une procession comme procession, autre chose de porter un arrêté motivé par la nécessité de la sécurité publique qui interdit toute circulation en groupes dans les rues. Bien que les processions se trouvent interdites à titre de groupes circulant dans les rues, elles ne le sont ni seules, ni à titre de cérémonies religieuses. Il y aurait la même différence si, au lieu d'interdiction, il s'agissait seulement de réglementation : autre chose est en effet d'imposer à une procession telle condition parce que la procession est une cérémonie extérieure du culte catholique, autre chose de faire un règlement d'ordre public imposant à tout cortège des conditions reconnues nécessaires.

Si donc un maire, abusant du droit que la loi lui accorde de prendre des arrêtés pour assurer la tranquillité publique, s'arroge le droit d'interdire les processions à titre de cérémonies religieuses, quels que soient les considérants de son arrêté, il sort doublement des termes et des concessions de l'article premier du Concordat. Il en sort premièrement en interdisant une cérémonie qui fait partie de l'exercice public du culte catholique. Il en sort secondement en imposant aux catholiques l'observation d'un arrêté qui n'est aucunement nécessaire pour la tranquillité publique.

On peut ajouter qu'il en sort d'une troisième façon parce qu'il est incompétent, et d'une quatrième parce que les arrêtés municipaux qui interdisent les processions pèchent d'une manière essentielle par la forme.

Que le maire soit incompétent pour prendre des arrêtés de cette nature, c'est ce qui ressort du texte même du Concordat. L'article 1er du Concordat porte que le culte de la religion catholique « sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique. » Le gouvernement est tout autre chose que l'autorité municipale : on ne saurait confondre le pouvoir gouvernemental avec le pouvoir du maire. D'après le Concordat ce n'est donc pas le maire qui a le pouvoir d'édicter les règlements de police auxquels les catholiques doivent se conformer dans l'exercice public de leur culte.

On pourrait dire que le gouvernement délègue au maire l'exercice de ce droit. Mais pour qu'il en fût ainsi, il faudrait d'abord que le gouvernement donnât au texte du Concordat une extension que les termes ne permettent pas et que condamnent les négociations dont cette partie de l'article 1er a été l'objet. Les termes arrêtés entre les deux puissances doivent être pris dans leur sens strict et limitatif, parce que l'Eglise n'a entendu céder que jusqu'à la limite marquée par ces expressions, qui ont fait l'objet de débats prolongés et parfois orageux. Il faudrait ensuite qu'il y eût trace quelque part de cette délégation faite aux maires par le gouvernement. Or il n'y a nulle part trace de cette délégation. Les attributions des maires, telles qu'elles sont réglées par la loi de 1884, se bornent à assurer la sûreté et la commodité du passage sur la voie publique, à réprimer les atteintes à la tranquillité publique, à maintenir le bon ordre dans les églises et autres lieux publics, exécuter les mesures de sûreté générale : rien qui concerne le droit de faire des règlements de police concernant les exercices publics du culte.

Enfin les arrêtés pèchent d'une manière essentielle pour la forme. Car le Concordat oblige les catholiques dans l'exercice public de leur culte à se conformer aux règlements de police « que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique. » Il faut donc que le gouvernement juge ces règlements nécessaires pour la tranquillité publique et conséquemment qu'il motive ses règlements sur des raisons d'ordre public : l'absence de raison ou la fausseté des raisons invoquées enlèveraient toute valeur au règlement. Or les arrêtés municipaux ou ne mentionnent aucune raison ou ne mentionnent que des raisons sans fondement.

De tout ce qui précède, nous avons le droit de conclure que le curé qui fait sortir la procession de son église malgré l'arrêté municipal qui l'interdit, ne viole certainement pas le Concordat. Il ne fait au contraire qu'user du droit qu'assure aux catholiques l'article premier, et revendiquer de cette manière le libre exercice du culte qui y est stipulé. Cette manière d'agir peut n'être pas sans inconvénient; elle peut aussi n'être pas sans utilité. Il appartient à la prudence de peser les raisons de part et d'autre; mais en droit, au point de vue concordataire, son acte est régulier et irrépréhensible. Ce qui est absolument contraire au Concordat, ce sont ces arrêtés municipaux qui interdisent sur un point important le libre exercice du culte public garanti par l'article premier de ce traité conclu entre l'Eglise et l'Etat.

Q. — J'ai reçu la visite d'un jeune homme qui m'a dit : « Mon Père, notre maître des novices insiste beaucoup sur l'ouverture de cœur pleine et entière que nous devons lui faire; la règle enseigne que pour lui nous devons n'avoir rien de caché et nous faire con-

naitre tels que nous sommes. Suis-je donc obligé de manifester à ce maître des novices mes fautes et mes tentations ? »

Très étonné, j'ai répondu négativement, ajoutant que les tentations et les fautes secrètes sont du ressort exclusif de la confession ou de la direction spirituelle donnée par le confesseur.

J'ai pris des informations auprès d'un vieil aumônier. « Eh oui ! m'a-t-il expliqué, même après le décret du 17 décembre 1890, certains supérieurs prétendent avoir le droit de se faire rendre compte de tout, au moins par les novices. »

Quant à la règle, on m'a dit qu'il existe bien une nouvelle édition soigneusement corrigée, irréprochable... mais on la conserve dans des caisses, et les éditions antérieures au décret sont seules entre les mains des novices, qui ne peuvent même pas soupçonner l'existence de ce décret.

Ces explications ne peuvent me suffire. L'*Ami* me rendrait un grand service en me donnant une réponse bien précise aux questions suivantes :

1° Les maîtres des novices, dans les congrégations, en posant des questions sur les tentations et les fautes ne violent-ils pas le décret ? Ne doivent-ils pas être avertis par leurs confesseurs ?

2° Peut-on conserver indéfiniment dans un noviciat, sous prétexte de les user, les exemplaires de la règle antérieurs au décret, sans faire connaître les modifications apportées par le décret à certaines prescriptions de cette règle ? Les exemplaires de la règle modifiée ne doivent-ils pas être mis à la disposition des novices ?

3° Que doit répondre un confesseur interrogé par un jeune novice auquel il répugne de faire connaître ses tentations et ses fautes à son maître des novices ?

4° Ce confesseur, sachant que des novices ont la conscience faussée sur ce point, est-il obligé de les éclairer quand il les entend en confession, même s'il n'est pas directement interrogé par eux ?

R. — Ad I. De l'avis unanime des commentateurs du décret du 17 décembre 1890, le maître des novices qui pose à ses novices des questions sur les *tentations et les fautes* viole la loi ecclésiastique, et les novices qui sont amenés par des questions indiscrètes à cette ouverture de conscience défendue sont obligés *sub gravi* de faire une dénonciation à leurs supérieurs, étant donné toutefois que la provocation à l'ouverture de conscience a été certaine et en matière grave.

C'est donc à la personne qui a été interrogée à faire la dénonciation, et non au confesseur. Celui-ci pourrait-il se servir des renseignements qui lui sont fournis par les inférieurs pour donner un avis au coupable ? — Non, à moins d'une permission formelle de l'inférieur. Bien que la communication faite au confesseur ne rentre pas dans le cadre du secret sacramentel, elle oblige cependant au silence en vertu du secret naturel de la direction.

Si le confesseur avait la permission de parler, il serait tenu en conscience de rappeler son devoir au maître des novices, à moins qu'il ne fût certain de la bonne foi de celui-ci et qu'il eût des doutes sérieux sur le succès de son observation ; ce que l'on ne peut supposer facilement de la part d'un religieux. Et encore dans ce cas faudrait-il faire passer la question de bien public avant la question d'intérêt personnel du maître des novices.

Ad II. « L'obligation de supprimer les dispositions relatives à l'ouverture du cœur et de la conscience s'étend-elle aux manuscrits des constitutions, directoires et manuels, et doit-elle être faite immédiatement ?

« Cette obligation s'étend très certainement aux manuscrits, puisque le décret ne fait aucune distinction et « retranche *absolument* les dispositions « concernant cette ouverture. » La suppression doit être faite immédiatement, c'est-à-dire aussitôt que possible, sans tergiversations, ni faux-fuyants. » Ainsi s'exprime le P. Meynard, dans son opuscule *Quelques réponses touchant les devoirs de l'obéissance envers le décret apostolique du 17 décembre 1890 sur l'ouverture de conscience, les confessions et les communions dans les communautés*, p. 30.

Le P. Pie de Langogne traite aussi la question assez longuement. « Cette retouche, dit-il, doit-elle être faite *hic et nunc?* De prime abord, une telle question paraît futile ; et elle l'est, en effet, pour plusieurs Instituts qui ont à peine quelques douzaines d'exemplaires de leurs constitutions ou manuels, et qui partant ne peuvent pas sérieusement invoquer, même pour un simple délai, l'exception *de tanto incommodo*. Mais en est-il de même des Instituts nombreux et disséminés par toute la terre ?... Il faut encore un certain temps pour concentrer les exemplaires actuels et peut-être en faire imprimer de nouveaux ; ce sera, si l'on veut trop se hâter, une sorte de remue-ménage fiévreux, un trouble profond, nuisible aux personnes et aux communautés. Le décret ne fixant pas un délai *maxima*, les Frères peuvent-ils interpréter ce silence comme une latitude qui leur est laissée pour opérer *data opportunitate*, sans trop de secousses, ces retouches et ces rééditions ? Cette interprétation serait certainement légitimée par l'esprit de mansuétude de la législation ecclésiastique... Quoiqu'il en soit, le décret urge d'ores et déjà, même pour la suppression des textes réprouvés. Le canoniste qui estimerait que cette suppression doit être effectuée au plus tôt, coûte que coûte, aurait peut-être en sa faveur la clause impérative du décret, mais nous n'oserions pas contredire l'opinion qui, en maintenant le principe de l'urgence, autoriserait en fait une suppression progressive et paisible, sans fixer un terme péremptoire que le décret ne détermine pas [1]. »

Pour conclure, nous dirons aussi notre avis. Il est certain que la suppression doit être faite le plus tôt possible, si on peut la faire sans grande difficulté. Or, peut-on regarder comme une difficulté sérieuse et une cause de trouble dans un Institut, d'envoyer aux supérieurs de chaque maison soit une note qui leur recommande de tirer un trait de plume sur tel passage des manuels mis entre les mains de leurs religieux, soit un carton qu'ils colleront à la page voulue ? Ils

[1] *Le canoniste contemporain*, 1891, p. 114.